

progreso y ambigüedad

Paul Ricoeur y la reflexión sobre la historia

● Por R. J. BRIE
Alex. von Humboldt-Stiftung
Freiburg i. Br.

El interés que sigue suscitando la historia, no en su aspecto meramente narrativo, sino en su estructura misma y en su dinámica, es indiscutible. Sobre todo a partir de los esfuerzos de Dilthey por estructurar una crítica de la razón histórica se multiplican hasta nuestros días los esfuerzos por hallar una respuesta al interrogante que plantea la historia, y el carácter radicalmente histórico de la existencia y del pensamiento humano; respuesta en la que está interesado no sólo el historiador y el filósofo, sino también el teólogo y el sociólogo, y cuyas resonancias se hacen sentir en otros campos de reconocimiento, tales como en el derecho, en las ciencias políticas o en la antropología cultural.

Desde entonces hasta hoy se escalonan multitud de aportes, de mayor o menor valor, de orígenes diversos o con distintos enfoques y con direcciones también distintas, pero que han contribuido en forma creciente a la diversificación de los campos en que se plantea el problema de lo histórico, de la historia y de la historicidad del hombre, factor éste número uno del acontecer histórico. Uno de esos aportes lo constituye el análisis que realiza Ricoeur de los *diversos niveles de lectura de la historia*, en orden a resolver la aparente incompatibilidad de interpre-

taciones que desde campos tan diversos como la filosofía, la teología o la sociología cultural se han dado al problema del progreso en la historia. Los *diversos niveles de lectura de la historia* es propuesto por Ricoeur como categoría fundamental y llave maestra para disipar los malentendidos originados en un falso planteamiento del problema, en el que se ha opuesto el concepto cristiano de Escatología o de misterio, a la noción filosófica o biológica de Progreso. La polémica es de larga data y permanece en parte estancada. Aunque ya Agustín, Joaquín de Flore, Bacon o Bodin se ocupan del problema del progreso es recién la *Ilustración* quien introduce la categoría de *progreso* como opuesta al misterio cristiano y la constituye categoría fundamental para una interpretación del mundo y del hombre: creencia en un progreso inmanente e indefinido que reemplazará lentamente al concepto de *Providencia*, hasta asumir sus funciones, es decir, prever el porvenir y prepararse para él. (1)

(1) Cfr. K. LOWITH: *El sentido de la historia*. Madrid, 1958, p. 89 ss. Véase del mismo: *Von Hegel zu Nietzsche; der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* - Stuttgart, 1958. 4. Aufl., acerca del papel que juega el idealismo alemán y la teología protestante en la evolución del problema.

Bajo la influencia del idealismo alemán, que ve en la historia del mundo y de la humanidad el progresivo desarrollo del espíritu absoluto, así como del racionalismo y positivismo —encandilados por el avance de las ciencias positivas por un lado y de las ciencias morales y políticas por otro— surge la fe en el progreso espontáneo y continuo de la humanidad, la laicización o degradación racionalista de la escatología cristiana; esta nueva fe está caracterizada por un sentido crítico-social al orden tradicional de la sociedad y al espíritu institucionalizado y fundamentado en la Iglesia, y tiende a la erección de un nuevo orden (no sólo socio-político sino también espiritual) conforme a la naturaleza y a la razón, en el que los individuos y los pueblos pasarán de un estado de "minoría de edad" al de "madurez"; es decir, de total y absoluta autonomía. El proceso de la historia no obedece pues más al orden de la revelación cristiana, sino al juicio de la moral iluminista. Progreso humano queda así, definitivamente, contrapuesto a escatología y misterio cristiano. El Iluminismo no vio que el progreso de la edad moderna no se apoyaba simplemente en los nuevos aportes de las ciencias positivas, sino que enraizaban en los avances que el cristianismo había logrado sobre las bases del paganismo, sin destruir las. La Ilustración y luego el positivismo laicizan el concepto de providencia y escatología y sustituyen la esperanza cristiana por el optimismo del progreso: "el futuro del mundo preocupa sus mentes, en lugar del mundo del futuro". (2) Proudhon sería el representantes simbó-

lico de estas generaciones que quieren desfatalizar la providencia —considerada como un impulso colectivo— y, entregar la dirección del mundo y de la vida a los hombres y a su justicia humana. Pero no es ésta una entrega dudosa ni sometida a la duda del futuro incierto; está basada por el contrario en una fe absoluta en un futuro cierto e indudable; Proudhon es también el símbolo de la laicización de la vida y de la posición anti-teísta, como causa y efecto simultáneamente de la ciencia, del bienestar y de la sociedad; porque todo progreso positivo es una victoria en la cual aniquilamos a la divinidad. (3)

Aunque la fe en el progreso sufre en las últimas décadas una crisis casi definitiva (4), con todo la vieja polémica resurge siempre, moviéndose sobre la tradicional oposición progreso-misterio o progreso-escatología, planteamiento que Ricoeur califica de falso, pues es pretencioso querer aportar una solución total al problema de la historia y de su sentido a partir de determinadas categorías, dado que es un problema de la competencia de la sociología, de la filosofía y de la teología simultáneamente. Ricoeur pretende desbloquear el problema, mostrando que son posibles diversos niveles de lectura de la historia, en los que misterio y progreso no se enfrentan en un mismo nivel: propone tres niveles de lectura o interpretación de la historia: el nivel abs-

(3) Véase sobre todo "Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère", París 1846. Sobre Proudhon puede verse la excelente obra de H. de Lubac: *Proudhon et le Christianisme*, París, 1945, y *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1945, sobre Comte.

(4) Véase A. DODD: *Die Krise des Fortschrittsglaubens*. Wien, 1947.

(2) R. A. KNOX: *God and the Atom*. New York, 1946, p. 59.

tracto del progreso, el nivel existencial de la ambigüedad, y el nivel misterioso de la esperanza. (5)

• NIVEL DEL PROGRESO

El tema del progreso se plantea desde el momento en que se decide retener de la historia todo aquello que es *acumulación* de cosas adquiridas; en este primer nivel, que es el nivel de los *útiles*, en el sentido más amplio de "instrumento", no hay drama, pues se coloca entre paréntesis al hombre, para no considerar sino el pulular de los instrumentos. Es recién en el segundo nivel de lectura de la historia, en el que se pasa de una *historia abstracta*, donde se consideran las obras del hombre y la acumulación de sus huellas, a una historia concreta de acontecimientos, donde aparece el *drama*; en este segundo nivel de lectura de la historia humana, es donde comienza a articularse una visión cristiana de la historia, y no en el primero.

Es el "útil" y el "instrumento" lo que primariamente progresa en la historia de la humanidad. Si el hombre logra situarse por encima de la naturaleza es porque trabaja, y trabaja con "útiles"; no sólo útiles materiales, en el sentido de la Paleontología o de la Técnica gracias a los cuales el hombre va adquiriendo un dominio más seguro y certero sobre la naturaleza, sino en un sentido más amplio, en cuanto que todo lo que el hombre se ha apropiado, todo lo que el hombre piensa, sabe, siente o dice, se va estratificando, se va sedimentando y se transforma así en instrumento de las generaciones subsi-

guientes. Por eso el saber humano aumenta sin recomienzos y cada hombre no se ve obligado a reiniciar desde cero; el libro es el símbolo de ese saber conservado e instrumentado incesantemente por las nuevas generaciones para los nuevos avances. "Gracias a esta sedimentación, la aventura del conocimiento es, como la aventura técnica, irreversible; todo nuevo pensamiento se injerta de manera instrumental en el pensamiento antiguo y los hombres, para no poner más que un trabajo hasta el fin de la historia" (pág. 83). Más aún; ese proceso acumulativo se da no sólo en el campo de la técnica y del conocimiento sino también en la conciencia moral; la reflexión moral, el conocimiento de sí mismo y de la condición humana avanza, y ese aval de experiencia moral se acumula y se instrumentaliza por así decirlo; piénsese en el progresivo afinamiento y expresión universal del concepto de igualdad de todos. Las obras de arte, los monumentos, los libros de cultura, espiritualidad o piedad, forman parte de ese inmenso tesoro que nos lega la tradición, y que está situado, de suyo, al margen de ese otro mundo de decisiones humanas y de experiencias individuales, propio del segundo nivel antes mencionado.

El progreso en la técnica, en el conocimiento y en la conciencia humana tiene para Ricoeur un carácter anónimo y abstracto, dado que es el progreso de la humanidad y del dinamismo *de las obras del hombre*, desgajadas del drama concreto y existencial de los individuos y de las civilizaciones concretas. Por eso en este nivel no se plantea primaria y radicalmente el problema de un sentido cristiano de la historia; el Cristianismo se

(5) PAUL RICOEUR: *Histoire et Vérité*. París, 1955, pág. 81.

mueve en un *plano de decisiones* de aceptación o rechazo, de rebelión o conversión, de perder o ganar la vida, y siempre en un plano o nivel individual —no anónimo o abstracto— pues sólo en ese nivel, o plano individual se mueve la libertad humana, es decir, la *opción*.

Esto no significa que el progreso carezca de una valoración cristiana o que el cristiano permanezca indiferente frente al progreso humano; el progreso es un "más" y por ello es un "mejor", como dice Ricoeur, a pesar de ser anónimo y sin rostro (p. 86); por ser un valor, por ser un *bonum*, no será nunca indiferente al cristiano. Más aún, a través de ese progreso, a través de esa aventura técnica, intelectual y cultural, va cumpliendo el cristiano el original mandato de "dominar la tierra", afirmando el reino del hombre sobre la creación y cumpliendo así su destino. Aquí radica, para el cristiano, el sentido religioso de sus responsabilidades temporales. Por eso el Cristianismo no condena a Prometeo por haber robado el fuego de la técnica y del conocimiento, como lo hizo la antigua sabiduría griega; la desobediencia de Adán no es la del hombre técnico o sabio, sino que consiste en haber roto, en su aventura humana, su vínculo con lo divino, cuya primera expresión sería el crimen de Caín, que es una falta contra el amor y no contra la naturaleza, una falta contra el hermano y contra el hombre concreto, no contra la existencia sin conciencia y sin historia. Pero aunque el Cristianismo no condene a Prometeo "(tampoco) se interesa fundamentalmente en este aspecto anónimo y abstracto de la historia de las técnicas y de las artes, del conocimiento y de la conciencia. Se inte-

resa por lo que los hombres concretos hacen por su salvación o perdición. En el fondo el valor del progreso permanece un valor abstracto, como el progreso mismo; el cristianismo se dirige a todo el hombre, a un comportamiento completo, a una existencia total" (p. 87).

El "valor" del progreso es un valor abstracto mientras no está existencialmente vinculado a una actitud concreta del hombre, a la actitud con que el hombre asume ese quehacer temporal. Por eso, dice Ricoeur, las discusiones sobre el progreso son estériles, por el carácter de ambigüedad que presenta el mismo progreso: por un lado libera al hombre de muchas servidumbres pero simultáneamente le crea nuevas servidumbres, no sólo en el aspecto técnico sino también en el de la conciencia y del conocimiento. Tal es el problema que con tanta agudeza se plantean hoy en día los sociólogos sobre el sometimiento y la despersonalización del hombre en la sociedad racionalizada moderna, o en el proceso de civilización y tecnificación en las sociedades subdesarrolladas, es decir, en los países-en-desarrollo. (6)

● EL NIVEL DE LA AMBIGÜEDAD

Hay un segundo nivel de lectura de la historia, una nueva dimensión, en la que observamos no el progreso lineal de

(6) Sobre esto puede verse H. ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960, especialmente cap. VI; ítem: R. BERRENDT: *Der Mensch im Licht der Soziologie*, Stuttgart, 1962. Sobre el problema de la técnica en la transformación socio-cultural del presente, A. BERGS-TRAESSER: *Politik in Wissenschaft und Bildung*, Freiburg, 1961, págs. 109-150.

los instrumentos, sino la historia concreta de los hombres, "esa forma significativa que elaboran las acciones y reacciones de los hombres, los unos sobre los otros" (p. 88); historia concreta que se hace comprensible, aunque en forma esquemática, a través de categorías históricas o nociones que nos permiten pensar históricamente, tales como las nociones de crisis, apogeo, declinación, período, época, etc.

El primer hecho constatable en esta nueva dimensión, es el de la *pluralidad de las civilizaciones*. Bajo el prisma del progreso podemos hablar de una sola humanidad; bajo el de las civilizaciones, hay muchas humanidades; estos dos aspectos o niveles de consideración no se oponen sino que se superponen. Ricoeur entiende por civilización un complejo histórico-geográfico, con carácter y contornos propios, centros vitales y zonas de influencia, y en el que una cierta unidad de memoria y de fines une a los hombres en un espacio y tiempo. El alma de una civilización sería un "querer-vivir" global, un estilo de vida, animado por apreciaciones y valoraciones —no valores abstractos, sino vividos— que se proyectan en la vida y en todas sus manifestaciones, como la manera de vivir, de trabajar, de divertirse, etc. Para comprender una civilización no basta el conocimiento de los útiles e instrumentos de dicha civilización o dicha época; así en el siglo XIX, siglo del nacimiento de la técnica, encontramos fuertes reacciones antitecnicistas en las clases obreras. Lo que nos da la comprensión de una civilización es la *valorización de los "útiles"* de ella, pues el útil no es tal si no es valorizado de alguna manera; el útil o instrumento, como tal, está íntimamente li-

gado a los fines e intenciones del hombre; hay pues, como dice Ricoeur, una historia más profunda que la mera historia de los útiles y del progreso instrumental, y es la historia concreta de los fines y medios y de las intenciones del hombre que instrumentaliza los útiles y los valoriza.

Así como el primer nivel de lectura de la historia está ligado a la noción de sedimentación, este segundo nivel más profundo está ligado a la noción de *crisis, de ambigüedad*. Es un hecho que las civilizaciones nacen y mueren, o que al menos llegan momentos o situaciones que son auténticos desafíos a la existencia misma de esas civilizaciones, y que si no supera por medio de nuevas respuestas o adaptaciones, perecen. Dentro de este esquema categorial se explican los resurgimientos, decadencias, restauraciones, renacimientos, etc. todos términos usados por los historiadores, a veces sin suficiente crítica, y que se asimilan no al nivel del progreso, sino a este otro nivel de decisiones y crisis. En este punto parecería haber una solución de continuidad en el pensamiento de Ricoeur, pues por un lado habla del carácter existencial e individual de la opción —como término correlativo de "crisis— y por otro, de las crisis de las civilizaciones o crisis colectivas donde no se puede hablar de "decisión individual", sin referirse expresamente a la dimensión social o colectiva de la opción individual; pero creemos que no la excluye, más aún, la presupone precisamente al hablar de las "opciones de las civilizaciones". Es evidente que la opción se mueve en el nivel de la libertad y que ésta es siempre individual; pero hay opciones, existen libertades que

se proyectan, abarcan y comprometen la comunidad entera; en este sentido se habla de opciones y responsabilidades colectivas. (7)

Las civilizaciones no avanzan o decaen en bloque, nos dice R.; en ellas se pueden distinguir líneas de progreso o de regresión: línea de tecnificación, de integración social, autoridad política, ciencias, arte, religión, etc., cuyas regresiones o crecimientos no coinciden necesariamente. Una misma época puede ser progresiva en materia política y regresiva en materia de arte, como lo fue la Revolución Francesa, o viceversa, como el Segundo Imperio. Cuando todas o casi todas ellas coinciden en el crecimiento, tenemos lo que llamamos siglo de oro, como lo fue el siglo de Pericles. Todo esto muestra que la historia, que es una por el progreso de los instrumentos, es múltiple bajo otros aspectos (civilizaciones, crisis, períodos.). La resultante, lo que sería la *historia integral*, nos dice R., se nos escapa, aun cuando en determinados momentos podamos descubrir algunas de sus causales; de ahí el carácter artificial cuando no mitológico de las dialécticas de la historia que pretenden encerrar el acontecer histórico dentro de leyes rígidas, ignorando las "motivaciones longitudinales y las interferencias transversales" que escapan y exceden a toda dialéctica.

No formulado, pero expresado silenciosamente, está aquí planteado el problema de la posibilidad y límites de una filosofía de la historia. Es evidente que si la pregunta se plantea sobre la causalidad

y los fines de la historia, la filosofía es radicalmente impotente para darle una respuesta total; sin haber aclarado debidamente el problema, tenía ya razón Dilthey cuando negaba la posibilidad de una filosofía de la historia —él se refería especialmente a Hegel— porque desconoce la conexión última del mundo histórico, que es precisamente la vivencia, la *Erlebnis*. (8) Esta imposibilidad se funda precisamente en la naturaleza radicalmente imprevisible de la libertad humana, factor número uno del acontecer histórico; ninguna dialéctica, por mejor armada que esté, puede determinar dialécticamente el rumbo de la voluntad libre del hombre, por ser ésta la "gran causal" de la historia y a la que en definitiva quedan sometidas todas las demás causales. Basta observar que no hay dos teóricos del materialismo dialéctico que estén de acuerdo, cuando se trata de interpretar conforme a la dialéctica marxista el devenir de la humanidad en los últimos cien años; desde Plejanov, Sorel, Kautsky, hasta Lefebvre, Lukacs o Rosental, Mao Tse-tung o Kardelj, o entre nosotros Justo, Puiggrós o Ramos. Las construcciones de las dialécticas históricas son fascinantes, pero su único inconveniente es su alienación de la realidad, a la que no puede explicar sino deformándola. Es en otro nivel donde se abre la solución al interrogante que plantean los fines y las causales históricas, en el nivel de la Revelación.

Entre otros índices del carácter concreto de la historia en este segundo nivel

(8) W. DILTHEY: *Einführung in die Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften, vol. I). Hay trad. castellana del Fondo de Cultura Económica, México). Stuttgart, 1959, pág. 90 y ss.

(7) Sobre el problema de la libertad en Ricoeur puede verse: *Philosophie de la volonté*. Vol. I, 1950, Vol. II: *Finitude et culpabilité*, París, 1960.

de lectura, señala Ricoeur el papel predominante de la política, como conjunto de relaciones de los hombres frente al poder. En estas coordenadas se desenvuelve el destino de los hombres, de los pueblos; por medio del poder obran los grandes hombres, o los grupos de poder sobre el curso de los acontecimientos, y es en este cauce político donde principalmente, aunque no en forma exclusiva, reflejan las civilizaciones sus crisis y sus opciones. El "privilegio de las crisis políticas" frente a otro tipo de crisis es doble, según R.; por un lado está ligado a ella el destino físico de las civilizaciones; por otro hacen surgir una categoría fundamental para la comprensión del hombre histórico: la *culpabilidad*. Alrededor del "poder" surgen las pasiones más temibles: orgullo, odio, temor. Esta trilogía atestigua que allí donde se dio la grandeza allí también está la falta, la culpa. Es el caso de los grandes imperios, aún de los modernos. Es aquí donde el análisis de la historia como acontecimiento, como decisión o crisis, lleva para R a la *teología de la historia*, a través principalmente de esta categoría de "culpabilidad". Los Profetas y los Salmos se refieren frecuentemente al tema del orgullo de las naciones y de su caída. "Una de las tareas de la teología de la historia, sería la de tomar, a la luz de nuestra experiencia moderna del Estado y del mundo, y con el recurso de una psicología y un psicoanálisis de las pasiones, la crítica bíblica de los poderosos" (p. 96). Esta ligazón entre grandeza y culpabilidad en la historia es tal vez lo más característico de ella, en este segundo nivel de la ambigüedad; por eso es esencial a la teología de la historia el "dar su lugar a esta dimensión de la his-

toria como proyecto de los hombres, como decisión y como crisis"; "la culpabilidad no aparece sino donde se da la posibilidad de proyectos de grandeza". El progreso permanece siempre como instrumento, hace notar R., y éste no es culpable; más aún, es bueno en la medida en que expresa el destino del hombre como cooperador de la Creación y en la tarea de dominar la tierra. De ahí que toda concepción optimista del mundo esté ligada a la reflexión sobre el progreso, y en cambio se vincule la "culpabilidad" al aspecto dramático de la historia, pues "la falta surge en el universo del acontecimiento" y "sólo una historia ambigua que cada día puede ganarse o perderse, una historia abierta, incierta, donde las chances y los peligros se entrecruzan, puede ser culpable. Un ser natural no puede ser culpable, sólo un ser histórico lo puede ser" (p. 96).

Hagamos algunas aclaraciones a la afirmación de Ricoeur: para una teología cristiana no sólo un ser histórico puede ser culpable; los Angeles rebeldes son culpables en el sentido más estricto —no simbólicamente— y con todo no son seres históricos. La afirmación del autor sólo pretende contraponer dos términos: hombre-instrumento, sin pronunciarse sobre lo extra-mundano. La sola opción de los Angeles no crea historia, pues lo histórico está conformado por la suma de "opción" plus "tiempo". Por eso así como la opción del Angel es definitiva, la opción humana no siempre es definitiva, sino que una opción crea un nuevo punto de partida para la opción subsiguiente: lo típico de la opción humana es el crear nuevas situaciones a partir de las cuales surgen las opciones subsiguientes, creándo-

se así nuevas situaciones, no sólo para el que "opta" sino aún también para los "otros": Cada nueva opción humana situacionaliza, por así decirlo, las posibilidades ulteriores; y es tal el poder de situacionalización que posee el hombre, que Dios mismo en sus relaciones con él, se ha querido someter a ese nuevo punto de partida que crea el hombre con sus opciones; aquí radica el aspecto existencial de la opción y su sentido teológico. Por eso afirma Ricoeur que "una visión dramática de la historia tiene mucha más afinidad con la teología cristiana que con el racionalismo de las Luces, que suprimía la base misma sobre la que puede ser sembrada una teología: el suelo de la ambigüedad". Por eso también, y en una medida mayor aún y más absurdo si es posible, toda dialéctica de la historia ignora el "drama" de la historia concreta del hombre. Por eso, "Moscó no cree en las lágrimas".

• EL NIVEL DE LA ESPERANZA

El sentido cristiano de la historia no se agota en la noción de "crisis", de "drama" o de "culpabilidad". El pecado no es el centro del Credo cristiano sino la salvación; y esa esperanza de "ser salvados" añade una nueva dimensión a la historia concreta del hombre. Ricoeur sintetiza en dos palabras sus reflexiones sobre este punto: sentido-misterio. Hay un sentido en la historia; más aún, existe una unidad de sentido; pero este sentido es misterioso, está escondido, no nos otorga un seguro contra los riesgos de la historia; éstos deben correrse. "Este sentido misterioso no anula la ambigüedad que hemos descubierto en el segundo nivel (de lectura de la historia), y tampoco se

sintetiza en dos palabras sus reflexiones sobre este punto: sentido-misterio. Hay la historia concreta del hombre. Ricoeur confunde con el sentido racional que hemos reconocido en el primer nivel" (p. 97). Lo que permite al cristiano afirmar un *sentido total* en la historia humana, a pesar de su misterio, y a sobrepasar la ambigüedad dramática de las opciones, es precisamente la Fe en el dominio de Dios sobre la historia concreta de todos y cada uno de los hombres, así como sobre la historia de la humanidad entera. Dios que se hizo a sí mismo "historia" en la persona de su Hijo, dirige hacia sí esa historia incierta, grande o culpable. Este dominio de Dios sobre la historia, constituye su "sentido"; la figura global de la historia en la que Dios irrumpe con su Revelación, deja ver el diseño pedagógico de Dios en ella (p. 98).

Lo que permite al cristiano sobrepasar la absurdidad de la historia ("historia de locos contada por un idiota") es que esa historia está atravesada por otra historia que le es accesible, que puede ser comprendida: la historia de la Revelación que Dios hace al hombre; vive en la historia profana pero con el sentido de una historia sagrada, cuyo sentido ve. Así la historia "profana" participa de ese sentido sagrado, originado en la esperanza. No hay pues, finalmente, más que una historia, que es sagrada. Pero ese sentido es objeto de Fe, porque es un sentido *escatológico*, es decir, que se desarrolla "en el tiempo de progreso y ambigüedad" sin ver con precisión las relaciones entre historia sacra y profana (las dos "ciudades" de San Agustín) pero espera que el último día aparecerá esa unidad de sentido, recapitulado en Cristo (p. 99).

Esto hace que la ambigüedad y los

riesgos no provoquen el temor o la desesperación en el cristiano, para el cual no existe una "hora 25"; por eso el cristiano —como dice Ricoeur— denuncia la actitud de desesperación, por más que padezca la ambigüedad de la vida con la misma intensidad que los no cristianos. En esto se aparta del existencialismo; éste termina en la ambigüedad; el cristiano pasa adelante e intenta buscar una solución, esquemas comprensivos, y tantear una explicación de la historia. En este sentido está el cristianismo más cerca del marxismo que del existencialismo de Sartre o de Camus. Pero esa misma esperanza que le dice que la historia tiene un sentido, aunque oculto, lo previene también contra todo esquematismo optimista, contra todo esquema riguroso, contra toda clave infalible racional de la inteligibilidad de la historia (p. 101). Por eso *busca metodológicamente* y siempre corregirá, pero sin dar la palabra definitiva, pues sabe que no es posible una "dialéctica", como lo pretende el marxismo, "en la que todos los fenómenos históricos caen dentro de una dialéctica elemental.

Por último, en este tercer nivel de lectura de la historia, esa fe en el sentido misterioso de ella, confiere el coraje de creer en una significación de la historia, aún de la más *trágica*; y no sólo coraje en la lucha, sino también comprensión y abertura.

Pero es indispensable que esa esperanza permanezca enraizada en el aspecto inquietante y dramático de la historia, ligada a ese segundo nivel de la ambigüedad. De lo contrario esa fe y esa esperanza, mal comprendidas y radicalmente falseadas (tan perniciosas como la ausencia de ellas) se convierten no en un dinamismo y en una dirección, sino en un seguro contra el riesgo de pensar y de decidir, en un instalarse en lo adquirido, en una neutralización del papel decisivo que juega en la vida cristiana la opción libre de cada hombre que ha de contribuir irremplazablemente a la configuración de ese sentido de la historia, que comprenderemos un día (todos los hombres, no solamente los cristianos) en la epifanía definitiva de Cristo al final de los tiempos. •

"ESTUDIOS", revista argentina de Cultura, Información y Documentación

Fundada en 1911. — Dirección, Redacción y Administración: Callao 542, Bs. As. 40-7997
Registro de la Propiedad Intelectual Nº 727.814

Puede suscribirse a la revista
"ESTUDIOS"

enviando cheque, giro postal o bancario, a la orden de:
Revista "Estudios"

tarifa de suscripciones

| | |
|--|-----------------------------------|
| Suscripción anual (10 ediciones) | m\$n. 350 |
| Suscripción semestral (5 ediciones) | " 175 |
| Suscripción especial de ayuda | " 700 |
| Ejemplar del mes en curso | " 40 |
| Número Extraordinario (Diciembre 1961) | " 80 |
| Ejemplar atrasado del año | Exterior: suscripción anual |
| Ejemplar atrasado de años anteriores | u\$s. 5.00 |